



בשיטת הרמב"ם בענין ציפוי כלים לגבי טומאה

יקשה אמאי לא פירש הרמב"ם כרש"י דציפוי מתכת הוא טעם לקבלת טומאה / יבאר
פלוגתא יסודית שמצינו בכמה מקומות בש"ס בין ב"ש לב"ה בדני התורה, ועפ"ז יסיק
בביאור פלוגתת ר"א ורבנן דסוף חגיגה בענין כלים מצופים
◊ ועשיית אתי המזבח עצי שטים . . וצפית אתן נחשת כו. א"כ ◊



יביא הפלוגתא בין רש"י לרמב"ם בביאור דברי רבנן אם הציפוי
הוא טעם לטהר או לטמא, ויתקשה בדעת הרמב"ם

תנן בסוף חגיגה (כו, ב): "כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה [לאחר הרגל, לטהרם
מטומאת עמי הארץ שנגעו בהם ברגל (ראה פרש"י שם כו, א ד"ה מעבירין)] חוץ ממזבח הזהב
ומזבח הנחושת מפני שהן כקרקע דברי ר"א, וחכמים אומרים מפני שהן מצופין". וגרסינן
עלה בגמרא (כו, א): "מזבח הנחושת דכתיב (יתרו כ, כא) מזבח אדמה תעשה לי, מזבח הזהב
דכתיב (במדבר ג, לא) המנורה והמזבחות איתקוש מזבחות זה לזה. וחכ"א מפני שהן מצופין.
אדרבה כיון דמצופין ניהו מיטמאו (דאי לא מצופה יש להם לטהרם משום כלי עץ העשוי
לנחת [דאינו מקבל טומאה ד"דומיא לשק בעינן כו"], כדלעיל בסוגיין שם]. רש"י), אימא
וחכמים מטמאין מפני שהן מצופין, ואי בעית אימא רבנן לר"א קאמרי מאי דעתך משום
דמצופין מיבטל בטיל ציפויין גבייהו"א. ע"כ.

(א ולכאורה צ"ע, דהרי מדובר כאן בכלים שהיו במקדש ואעפ"כ קוראו (במשנה) מזבח הנחושת וצריך לטעם
דאקרי אדמה או דבטל ציפוי לגבי העץ, הרי רק מזבח דמשכן היה מעצי שטים מחופה נחושת (כבפ' תרומה כו,
א ואילך). אבל של ביהמ"ק היה מאבנים כו' (וראה שבת נה, א ובפרש"י ותוס' שם), ו"האי רצפה" (זבחים כו, ב)
ו"בנין" (שם ס, א וראה פרש"י ותוס' שם) שאין בה דין טומאה. ובתויו"ט כאן תירץ: "אילו היה מזבח הנחושת
כבימי מרע"ה א"נ אם לעתיד יעשוהו משל נחושת כו". וראה תוס' כאן ד"ה מזבח. אבל ה"ל במשנה "כל הכלים
שהיו במקדש כו" (ועד"ז כמ"פ לפנ"ז) צע"ק. וברלב"ג (ועוד) למ"א (ח, סד) דגם מזבח שעשה שלמה היה מצופה
נחושת. וראה ר"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מנין הפרשיות ר"פ נה נו.

אמנם בנוגע למזבח הזהב לדעת הרמב"ם מוכרח לכאורה לפרש (במשנה וגמרא) כאן כמו שתירץ התויו"ט (בתי'
הא'), שהרי הרמב"ם (ביהב"ח פ"א הי"ח) כתב - "ומזבח הקטורת . . אין עושין אותן אלא מן המתכות בלבד"
(וכ"ה באוה"ח תרומה כה, ט סד"ה ואני אומר). או י"ל (בדוחק עכ"פ) דאזיל בזה לשיטתו בדין ציפוי כיון שציפם
בטלן (ראה לקמן בפנים ובהערות) אבל לכמה דיעות היה מזבח הזהב של משה גם במקדש (ראה פרש"י זבחים כו,
סע"ב). או שגם מזבח הזהב של שלמה היה מחופה זהב, כהכתוב במלכים א ו, כ-כא ובמפרשים שם. וראה צפע"נ

והנה בפירושו האיבעית אימא נחלקו רש"י והרמב"ם. רש"י כאן פירש דרבנן קאמרי לר"א דכיון דיליף טעמא דאינן טמאין מדקרינהו "אדמה", שוב משמע דלדידה בלאו האי קרא טמאין אע"ג דעשוין לנחת, והיינו ודאי "מפני שהן מצופין" והציפוי מבטלן והוי להו ככלי מתכות, ועל דא קא מקשו רבנן דהלא מיבטל בטיל ציפויין לגבייהו, דרחמנא קרא עץ לכולהו ובלאו האי קרא נמי לא מקבלי טומאה. אבל הרמב"ם בפירושו המשניות (כלים פי"א מ"ד) פירש דלהך תירוצא דברי חכמים "מפני שהן מצופין" אינם הטעם לטמא לדעת ר"א, אלא זהו טעם לטהר לשיטתם, ד"איתא בספרא עה"כ (שמיני יא, לב) כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם, יכול שאני מרבה את חיפויי כלים ת"ל בהם פרט לחיפויי כלים", היינו שכלי שהשימוש אינו בגופו אלא דרך חיפוי (ציפוי) – אינו מקבל טומאה.

ובתב הכסף משנה (פ"ד מהל' כלים ה"ד)¹ בשם הר"י קורקוס בביאור שיטת הרמב"ם, דס"ל שפירוש "מיבטל בטיל ציפויין גבייהו" הוא דלרבנן הציפוי אינו טעם לטמא את הכלי (שכ"ה דעת ר"א), אלא להיפך, דכלי שיש עליו ציפוי (של מתכת) הוא טעם לטהרת הכלי, כי הנה הציפוי בטל לכלי שהרי אינו אלא ציפוי, ולכן אי אפשר שהוא יביא על הכלי דין קבלת טומאה; ומאידך גם הכלי מצד עצמו (כשיש לו בית קיבול) אינו מקבל טומאה, מפני שהשימוש בו הוא באמצעות הציפוי וכלי מצופה ומחופה הרי כבר נתמעט מדין טומאה.

בפיהמ"ש שם כתב שכוונת הדרשא בספרא "פרט לחיפוי כלים ר"ל שזה הכלי לא יגיע השימוש בו בעצמו, אבל באמצעות הכיסוי אשר עליו", ומלשונו מובן דמפרש דהוא מיעוט לא לגבי הציפוי אלא לכלי שיש בה ציפוי, והיינו שכלי שמצד עצמו היה מקבל טומאה – בגלל הציפוי טהור. וכמו שמסיים "כאשר חפה אותן ביטל אותן". אבל בספר היד (בפ"ד מהל' כלים שם) הביא דרשת הספרא לענין זה שהחפויין עצמן טהורים, ובהמשך לזה כתב "וכן כלי עץ כו' שיש בהן בית קבול שציפה במתכת טהורים ואין מקבלין טומאה מאחר שציפם ביטלן והציפוי עצמו טהור כמו שביארנו". מיהו גם שם צ"ל דזה שהציפוי מבטל להכלי, הכוונה שמבטל דין טומאתן, וגם זה נלמד מהספרא, וכלשונו – "וכן". ואכ"מ].

ונמצא שרש"י והרמב"ם מחולקים בגדר דין ציפוי לרבנן, אי פליגי על ר"א (הסובר שציפוי שבדוגמת ציפוי המזבח הוא טעם לקבלת טומאה). דלשיטת רש"י אף רבנן סברי כר"א שכלי עץ שיש עליו ציפוי של מתכת בדוגמת המזבח מקבל טומאה, ושאני מזבחות דוקא שהתורה קראתן עץ (ונמצא דלרש"י כו"ע סברי דציפוי כלי כגון הכא הוי סיבה לקבל טומאה, ונחלקו ר"א ורבנן מאי טעמא מזבחות אין מקבלים טומאה – אי משום דחשיבי קרקע או משום שנקראו עץ). וכדעת רש"י כ"ה דעת הראב"ד (בהל' כלים שם) ופי' הרא"ש (במס' כלים שם) ועוד (וכ"מ דעת המאירי כאן, שכתב בטעם חכמים "הרי כלי בית המקדש אינם בטלים לגבי ציפויים אלא ציפויים בטל אצלם"). אבל לדעת הרמב"ם רבנן סברי דציפוי

¹ עה"ת תצוה ל, יוד. תו"ש מילואים לפ' תצוה (חכ"ג). ואכ"מ.

(ב) וראה רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פי"א הי"א (בסופו).

(ג) הובא בתויו"ט בסוף חגיגה.

חידושי תרומה סוגיות

שה

כלי דהכא הוי סיבה לבטל מן הכלי קבלת טומאה, היינו שיש כאן מחלוקת כללית בין ר"א לרבנן בדין ציפוי כלים שבדוגמת המזבח, דלר"א מקבל טומאה (וקמ"ל קרא גבי מזבח דאינו מקבל טומאה) ולרבנן אינו מקבל טומאה (ולא בעינן קרא גבי מזבח).

וילפום ריהטא יש לתמוה בדעת הרמב"ם, דמהנ"ל מוכן דזה שהמזבחות טהורין הוא רק מפני שמצופין ובלא"ה היו המזבחות מקבלין טומאה, ולכאורה הלא אף בלאו הכי היו טהורין כיון שהם עשויין לנחת וכו', וכמ"ש ברע"ב כאן "צפויין בטיל לגביהן והווי ככלי עץ העשויין לנחת שאינן מטמאין". וצ"ע. ואולי יש ליישב (בדוחק עכ"פ) דהרמב"ם סמך על הדרשא דירושלמי (כאן) א"ר הילא טעמא דרבנן, התורה קראת אותו מיטלטל, עיי"ש (אלא שלפי פירוש קרבן העדה לפני משה בא ר' הילא לפרש טעם רבנן שמתמאין, ועיי"ש בהמשך הירושלמי. והרמב"ם ס"ל רק עצם הדרשא שהתורה קראן מיטלטל). ולכן צריכים חכמים לפרש דטעם שתרם מפני שהם מצופים].

וי"ש לעיין בעיקר שיטת הרמב"ם, מהו טעמו וסברתו לפרש דמחלוקת ר"א וחכמים היא לדינא לענין ציפוי כלים בכלל, דלא כרש"י שנחלקו רק גבי טעמא דמזבח, ובפרט שלשון הש"ס (ואב"א רבנן לר"א קאמרי כו') אתי שפיר יותר לשיטת רש"י, כמ"ש במפרשים (ראה פי' הרא"ש כלים שם, שכתב על דברי הרמב"ם שם "והוא עיין במשנה ולא עיין בגמרא". וראה דברי הר"י קורקוס שם "וצריך לדחוק", ובמל"מ שם).

ב

יחדש סברא כללית בפלוגתות ב"ש וב"ה בש"ס, אם דין התורה נקבע
ע"פ הסתבלות כללית או ע"פ דרישה וחקירה בפרטי הדברים

והנראה בכיבור דעת הרמב"ם, בהקדים די"ל דאיהו ס"ל שמחלוקת זו דר"א וחכמים שייכא להא דר"א שמותי הוא, והיינו מתלמידי בית שמאי (רש"י (ד"ה שמותי) ותוס' (ד"ה דר"א שמותי) - שבת קל, ב. תוד"ה שמותי - נדה ז, ב), ומעתה באמת מחלוקת זו קשורה ותלויה בחילוקי השיטות בין ב"ש לב"ה (ועיין תוס' בביצה (לד, רע"ב ד"ה ואומר) שהקשו בפשיטות אפלוגתת ר"א וחכמים, ש"מחלפא שיטתייהו דב"ש וב"ה"), היינו ששייכת לסברא כללית דאשכחן בש"ס לשיטתייהו דב"ש וב"ה, שהיא יסוד להרבה מחלוקות שביניהם. והיינו, מכיון שבכמה ממחלוקות ב"ש וב"ה מצינו שהן מבוססות על יסוד אחד, ואף בסוגיות והלכות שונות בש"ס - שוב מסתבר שיסוד מחלוקתם (במקומות אלו) אינו מחמת התוכן המיוחד

(ד) ומסיים "כך פי' הרמב"ם בהל' מטמאי משכב ומושב". ועיין תויו"ט שהקשה עליו דדבריו סותרין זא"ז (ועיי"ש מה שהציע לפרש בשי' הרמב"ם דס"ל כרש"י דלעיל בפנים). וכן פירש במל"מ (כלים שם) ומפרש עפ"ז לשון הש"ס "לר"א קאמריה".

(ה) ראה לקו"ש ח"ו (ע' 70 ואילך), ח"ז (ע' 114 ואילך), שה"ש תשמ"ח ח"ב (ע' 647 ואילך) - עוד סברא כללית ושיטה במחלוקת ב"ש וב"ה. וראה מפענ"צ פרק א' סי' ג. ועוד.

(ו) אבל בכ"ז צ"ל צריכותא וסברא מיוחדת בכל מחלוקת, שלכן צריך לאשמעינן בכל ענין בפ"ע דאף בזה פליגי.

שישנו בכל מחלוקת בפני עצמה, אלא שיסוד כולם אחד הוא, וכמסקנת הש"ס בכמה מקומות דאזיל לשיטתיה (ראה שבת לז, ב).

והסברא הכללית היא דב"ש ס"ל שמדין התורה נקבעים ענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נראים בגדר (והסתכלות) הכללי הניכר על אתר¹ (ע"ד דרך הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות (סנהדרין ו, סע"ב. וש"נ), ולהכי נענש החוטא על פי הידוע ונראה לדיינים בחיצוניות ובגלוי אף שאפשר שכלפי הרואה ללבב וידוע נסתרות גלוי וידוע בשעה זו שכבר שב הלה מחטאו לגמרי (ראה נו"ב או"ח מהדו"ק סל"ה)), היינו שמשגיחים רק על שם וצורת הנידון בכללותו (ואילו פרטים נוספים הבלתי ניכרים לאלתר אין בהם לשנות את הגדרתו הכללית). ושיטת ב"ה היא שבעיקר צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם, אע"פ שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה אלא לאחר דרישה וכו', כי סו"ס אלו הם הפרטים המיוחדים לנידון זה, ולכן הם הקובעים הגדרתו הסופית והמכרעת בדיני התורה².

והדוגמא נביא מחלוקת אחת על כל פנים מכל סדר:

בסדר זרעים - במס' ברכות (נא, ב) מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה בנוסח הברכה שעל האש במוצאי ש"ק: ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש. ובגמרא (נב, ב) מפרש פלוגתייהו "דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא" [רק (גוון) אור אחד יש באש, ולכן נוסח הברכה הוא "מאור", לשון יחיד]; "וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא, תניא נמי הכי אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור (שלהבת אדומה לבנה וירקרקת (רש"י))." ולכן צריך לומר "מאורי" לשון רבים.

והנה פשוט שאין ב"ש וב"ה חולקים במציאות, והרי במציאות אנו רואים שכמה גוונים יש באור, וא"כ איך אומרים ב"ש חדא נהורא איכא בנורא³. אלא ההסבר בזה הוא דב"ש ס"ל כנ"ל דבדיני התורה נקבעים הענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי הנראה מיד ובכללות, ולשיטת ב"ה יש לקבוע ע"פ המתברר ע"י דרישה ועיון, ולהתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם. ובזה מובן טעם מחלוקתם כאן, ובהקדים דהנה אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו כדתנן בברכות שם - היינו שחיוב הברכה אינו אלא כשיכולי ליהנות מהאור או כשנהנה ממנו בפועל, ומעתה הפלוגתא היא בענין דין הנאה זו, דב"ש סברי דאף שיש כמה גוונים - אי"ז נוגע לחיוב הברכה, כי כשדנים אנו במה היא

ז) ואי"ז מצד העדר השקו"ט וכו', שהרי אדרבא ב"ש מחדדי טפי מב"ה (יבמות יד, א) חריפי טפי (תור"ה כאן עירובין ו, סע"ב), אלא שהחריפות הוא יותר בגדר הכללי, או למצוא בכל פרט את הכלל.

ח) בסגנון אחר קצת: לב"ש הקובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו הקובע.

ט) ראה שנו"א להגר"א שם. ועיי"ש שמפרש שתלויה גם במחלוקתם דברא ובורא. אבל לכאורה בפשטות (ראה תוס' שם ד"ה בברא (ובצל"ח שם דהתוס' כתבו כאן לפי המסקנא)), גם למסקנא דברא ובורא כ"ע לא פליגי נקטי ב"ה בורא דלשון קרא עדיף.

י) ראה פרש"י שם. ובירושלמי שם ה"ו מחלוקת בגי' המשנה. וראה הערה הבאה.

חידושי תרומה סוגיות

שז

ההנאה מן האור הרי ההנאה היא מיד כשרואה את האור בכִּלְיוֹת שאז אינו רואה אלא אור סתם, גוון אחד של אור ("חדא נהורא"), ולכן סוברים ב"ש שגם הברכה צ"ל על בריאת" כללות האש: "מאור האש". משא"כ ב"ה אזלי בשיטה, שמכיון שכשמתבונן בהאש רואה כמה מאורות, והרי בפועל ההנאה שמהאש הוא מכִּלְ גוּוֹי נהורא – לכן צ"ל נוסח הברכה: "בורא מאורי האש"².

ובסדר נשים – איפליגו ב"ש וב"ה במס' כתובות (טז, סע"ב ואילך. דרך ארץ רבה ספ"ו): "כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (רש"י: לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה), וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חירת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה (משפטים כג, ז) מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו".

והנה פשוט שגם לב"ה אסור להגיד דבר שקר³, וגם לב"ש מי שלקח מקח רע מן השוק צריך שישבחנו בעיניו⁴. אלא ההסבר הוא דגם כאן אזלי לשיטתייהו: לשיטת ב"ש צריך להסתכל על כל דבר כפי שהוא נראה מיד לפי ההשקפה הכללית, כי כנ"ל לב"ש גדר הדברים נקבע כפי שהדבר נראה בהופעתו הגלויה ולא כפי שיש להגדירו מצד סיבות נעלמות שאינם נראות לעין, ומכיון שבכלה זו אין המעלות דנאה וחסודה באופן שאפשר לראותן, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד – כלה כמות שהיא. וב"ה לשיטתם דס"ל שצריך להתחשב עם הפרטים כפי שהם נראים לאחרי התבוננות, דכיון שהחתן לקח מקח – בחר בכלה זו, הרי פשוט שבעיניו היא נאה וחסודה (ועיין בסוטה (מו, א): חן אשה על בעלה (וראה בפרש"י שם)).

יועפי"ז יומתק ההמשך "מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", כי מענין זה מובן שמפני שאין דיעותיהם שוות (ראה ברכות נח, רע"א. סנה' לח, א.

(יא) ולא על ההנאה (אלא שמברכין בעת ההנאה) – ראה בגמרא שם (נג, ב) ובהערה הבאה.

(יב) אבל אין לומר שפליגי בפלוגתת האמוראים (שם נג, ב) אם יאותו ממש או לא יאותו ממש אלא שאלו היה עומד בקירוב ומשתמש לאורה, שלב"ש צריך שיהנה ממש ולכן לדעתם צריך לברך "מאור האש" כי ההנאה היא מכללות אור האש ולא מפרטי הגוונים. וב"ה ס"ל לא יאותו ממש. ולכן מברכין "מאורי האש" כי הברכה (בעיקר) היא על עצם בריאת מאור האש, ובאור עצמו יש כמה גוונים.

כי (א) אין לומר שפלוגתת ב"ש וב"ה היא פלוגתת האמוראים, (ב) ורבא שסב"ל יאותו ממש והלכה כמותו (רמב"ם הל' שבת פכ"ו הכ"ה, טושר"ע סי' רחצ ס"ד, שו"ע אדה"ז ס"ו) הוא לפי דעת ב"ש. (ג) מפורש בגמרא שבברא ובורא כו"ע לא פליגי דברא משמע ששעבר, והיינו שהברכה היא על עצם בריאת האור. ולדעת ב"ש בפרט מברכין בל' ברורה ברא ששעבר. (ד) בהשגות הראב"ד להמאור (וכ"כ המאירי) שגם לרבא שיאותו ממש אין הכוונה שישתמש לאורו ואח"כ יברך, אלא שיהיה קרוב כ"כ כדי שיוכל להשתמש לאורה. אבל ראה שו"ת צפע"נ ח"ב ס"ו (נעתק בכללים בערכו).

(ג) אבל ראה תוס רי"ד "ואע"פ שאומר שקר". וכן משמע מתוד"ה כלה. וד"ה ישבחנו. ריטב"א ועיין יעקב כאן. וראה כלה רבתי רפ"י.

(ד) ראה תוד"ה ישבחנו שם.

דרך ארץ פ"ט) – צריך להעריך את כל אחד ואחד לפי דעתו המיוחדת, ועל דרך הא דאמרו (אבות פ"ב מ"ד ("הלל אומר")) אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו (ככל הפירושים שבתיתת "מקום"), ועי"ז נעשה מעורב אפילו "עם הבריות".]

ועפ"י מובן ג"כ שלדעת ב"ה אין זה שקר (וכעין זה כתב בחדא"ג כאן), שהרי לאחר ההתבוננות בפרטיות רואים שביחס לחתן זה היא באמת כלה נאה וחסודה. משא"כ לשיטת ב"ש שהראיה והגדר הכלליים הם הקובעים אי אפשר לומר על חגיגתו וסומא שהיא כלה נאה וחסודה, וממילא הרי"ז בכלל "מדבר שקר תרחק"^{טו}.

והנה ביאור זה בשיטותיהם של ב"ש וב"ה, שמצינו אותו במחלוקתיהם, יתחזק ויובן עוד יותר מהא דאשכחן לשיטתיה זה בדעות שמאי והלל עצמם, ובשני ענינים שהלשיטתיה מודגש בהם במיוחד: ההדגשה בענין הראשון דלהלן היא בזה שמחמת הלשיטתיה הנה שמאי לקולא והלל לחומרא (היפך משיטתם בכלל), וההדגשה בענין השני היא ע"י מעשה רב, ששמאי והלל נהגו במעשה בפועל לפי שיטותיהם.

דהנה בסדר נזיקין – במס' עדיות (בתחילת המסכתא (ובריש נדה)) שנינו: שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מפקידה לפקידה אפילו לימים הרבה. ומבואר בגמרא (נדה ב, סע"א ואילך) בטעם הראשון בסוגיא: "שמאי קסבר העמד אשה על חזקתה ואשה בחזקת טהורה עומדת, והלל כי אמר העמד דבר על חזקתו היכא דלית ליה רעותא מגופיה אבל איתתא כיון דמגופא קחזיא לא אמרינן אוקמא אחזקתה". וחזינן הכא את הקו הנ"ל שבדיעותיהם. דשמאי סובר שמסתכלים על ענין כפי שהוא נראה (או – אינו נראה) לעיניים מיד, ולכן ס"ל דיה שעתה – זמן ראיית הדם בפועל, ולא לפני זה כשלא ראתה (ולכן מעמידים אותה על חזקתה; היינו כי כנ"ל לב"ש גדרי ודיני התורה אינם נקבעים ע"פ התחשבות עם מה שאינו נראה מיד בראיה ראשונה, גם אם ישנו במציאות). אבל הלל סובר שמה שענינו רואות בכלל אינו מספיק, אלא צריך לחקור פרטי הענין דראיית הדם, שמה שראתה עכשיו (שעתה) הוא מסובב, כי יש ריעותא בגופה, והראיה הוא ענין טבעי באשה (ראה פרש"י שם, רע"ב ד"ה כיון^{טז}), ומהאי טעמא אי אפשר להעמידה בחזקת טהרה, וכל הטהרות שנתעסקה בהן מעת פקידה

(טו) והחידוש בשיטתם בכ"א ממקומות הנ"ל (שלכן צריכים לומר שניהם): באם היה מפרש המחלוקת שלהם רק בכלל אפ"ל דבנר גם ב"ש ס"ל כב"ה, כי בכלל, הרי במציאות (רואים ו)ישנן מומין גלויים – חגיגתו וסומא (אלא שלגבי דעת האישי (המקדש) היא "נאה וחסודה"), אבל בנר הרי במציאות ישנם כמה גוונים באש. ומטעם הנ"ל אם היה נאמר מחלוקתם רק בנר, אפ"ל דבכלל גם ב"ה מודים לב"ש, וכן להיפך י"ל – דבכלל גם ב"ש מודי כיון שהקב"ה שינה מפני השלום (כלה רבתי שם).

(טז) וראה פרש"י שם ד"ה תרתי.

(א) וגם לדעת ב"ה ישנו חידוש במחלוקת דנר (שלא היו יודעים מדעתם בכלל): שהרי המדובר הוא בביראתו של האור (מהקב"ה) [גם אם נאמר דל' בורא פ"י שהוא בורא תמיד (וראה שנו"א שם) ובפרט שגם לדעת רבא סברי ב"ה בורא נמי ברא (לשעבר) משמע – בריאת האור בששת ימי בראשית (ראה פירושי רש"י שם)] וחילוק המאורות שיש באש אי"ז מצד עצם בריאת האש כ"א תלוי בקירובו וריחוקו מהפתילה או מן העין (וראה מאירי כאן).

חידושי תרומה סוגיות

שט

הראשונה שמאות (מספק" עכ"פ).

ובן בסדר מועד – מצינו במס' שבת (לא, א) חילוק זה בשיטותיהם של שמאי והלל – בג' המאורעות שבא נכרי להתגייר, שבמאורע א' אמר הנכרי "גיירני ע"מ שתלמדני (רק) תורה שבכתב"; במאורע ב' אמר "גיירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת"; ובמאורע ג' אמר "גיירני ע"מ שתשימני כה"ג", ובכל ג' הפעמים דחף אותם שמאי ודחאם, והלל קבלם וגיירם. וצריך להבין, ממה נפשך: הרי צריך להימנע מלקבל גרים בקלות – ובפרט בנדודי שהתנו את גירותם בבירור בתנאי שאינו כדבעי נומי שבא להתגייר לשם שררה וכיו"ב, או שאינו מקבל ע"ע את כל התורה, אין מקבלין אותו (ראה בכ"ז יבמות כד, ב. מז, א. קט, ב. בכורות ל, ב. רמב"ם הל' איסו"ב פי"ג הי"ד) – וא"כ איך קבלם הלל? ואם נאמר שקבלת הגירות של הגרים הללו היתה כדבעי, וכמו שרואים שבפועל נעשו גרי אמת – למה דחה אותם שמאי. וההסברה היא כנ"ל: אצל שמאי לשיטתו הכריע מה שענינו רואות בכלל – המשמעות הכללית של דבריהם ושל אופן קבלת הגירות, ומכיון שזה לא היה כדבעי דחה אותם (היינו שאף אם במציאות היה ביכולת שמאי לברר ולהעלות שכוונתם אמת, לדידיה דין התורה הוא שלא להתחשב בכגון דא ולהכי סבר דדין התורה כאן דורש לדחותם). אבל הלל, לשיטתו, דן בענין זה לפי פרטי וסיבות הדיבור, וראה שגרים אלו רוצים להתגייר באמת¹ (ומה שדיבורם היה בנוסח הנ"ל – ה"ו מפני טעם צדדי, מפני שחסרה אצלם הידיעה בגדר דכהן גדול וכיו"ב)².

ועוד מצינו בסדר קדשים – במס' חולין (קד, ב) (במשנה): "העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל דברי ב"ש וב"ה אומרים לא עולה ולא נאכל". היינו דב"ש ס"ל שלענין

¹ ומטעם זה איכא עדיפות במחלוקתם דנר, כלה ושבת (דלקמן), כי בנדה: (א) זה שלא אוקמינן אחזקתה הוא רק סיג בקדשים, אבל לחולין גם ב"ה מודים דאוקמה לה בחזקת טהרה (ראה תוס' ריש נדה. תוד"ה ואב"א – שם ג, א). (ב) בגמרא שם (ג, א) קאמר עוד טעמים למחלוקת שמאי והלל.

אבל: (א) ע"י תוס' ואב"א שם דגם לפי הטעם דאשה מרגשת כו' נמי צריך לטעמא דהעמד אשה על חזקתה (אבל ראה גליין התוס'). (ב) גם לפי המסקנא – דעת רבא שם (ג, ב) דטעמא דשמאי משום בטול פריה ורביה כו' (וכן פירשו הרמב"ם בפיה"מ, רע"ב וכו') מודגשת שיטתיה הנ"ל: לדעת שמאי אם יעשו סיג בטהרות לא יבחיין האדם בפרט זה ויהיה לבו נוקפו ופורש, והלל ס"ל דלביטול פו"ר לא חיישינן, כי האדם יבחיין בפרטי הדבר ויבין שמטמינין לה רק לטהרות כו'. ראה בגמ' שם ובל' הרע"ב כאן ובעדויות.

אבל להעיר: (א) שאין הלכה כהלל, כ"א כחכמים שאומרים "לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעל"ע כו". (ב) ועיקר: דעת שמאי "ב"ה הנשים כו'" (כבגמרא שם ג, א) לאפוקי מר"א דרק ד' נשים דיין שעתן, והלכה כמותו לגבי ר"י (שם ז, סע"א ואילך). אף שגם בזה י"ל ע"ד הסברא שבמחלוקת שמאי והלל, דר"א ס"ל דבכל ד' נשים אוקמינהו אחזקה. ור"י ס"ל רק בבתולה דאליים חזקתה, ראה משנה אחרונה שם. ואכ"מ.

(ח) ראה חדא"ג כאן. ושם כתב לענין הגר שבא ע"מ שיהיה כה"ג, דלא גייריה הלל יתיכף אלא עד לבתר הכי. אבל לכאורה מפשטות ל' הגמרא דקאמר "גיירי" כשבאו – בכל הג' מאורעות – משמע שהלל גיירם תיכף כשבאו אצלו. וכ"מ מפירש"י ד"ה גייריה. וראה תוס' שבהערה הבאה.

(ט) ראה תוס' יבמות כד, ב. קט, ב. נסמן בגליין הש"ס שבת שם.

(כ) ולכאור' כן צריך לפרש גם בפרש"י שבת ד"ה גייריה, דאל"כ היה מספיק מש"כ "דלא דמיא הא לחוץ מדבר אחד... הגבורה".

דיני התורה יש לראות את הענין (ההעלאה על השולחן) כמו שהוא בפני עצמו – והרי אין חשש איסור בהעלאת עוף על השולחן ביחד עם גבינה. אבל ב"ה ס"ל לשיטתם, שדיני התורה מצריכים להתבונן בפרטים, ובנדו"ד בתור סיבה של מסובב שיצא מזה: ההעלאה על שולחן היא סיבה למסובב כי (כיון שיצר לב האדם רע מנעוריו (נח ה, כא), הרי) אם יתירו להעלות שניהם יחד על השולחן יתכן שעיי"ז יבוא לבסוף לאכלם יחד^{כא}.

ג

עפ"ז יבאר עומק פלוגתת ר"א ורבנן לשיטת הרמב"ם

ומעתה נבוא לאחת מהמחלוקות שבסדר טהרות דמצינו בה פלוגתא זו, ועל פיה יובן בנדו"ד גבי הפלוגתא (אליבא דהרמב"ם) בציפוי כלים אי הוי טעם לקבלת טומאה או לאו. דהנה נחלקו במס' כלים (פכ"ח מ"ד): "מטפחות ספרים בין מצויירות בין שאינן מצויירות טמאות כדברי ב"ש, ב"ה אומרים מצויירות טהורות ושאין מצויירות טמאות". ובטעם מחלוקתם ביאר הגאון מרוגטשוב (שו"ת צ"פ נ"י. סי' קלו (הובא בצפ"ע עה"ת שמיני ע' קו)) – על יסוד ביאורו של הראב"ד (בפי' לתו"כ הנ"ל)^{כב} בהפרש שבין תיק חיפוי, ששימושו של תיק הוא לשמור ולהגן על מה שבתוכו, ולכן מקבל טומאה כי הוא קרוי משמשי אדם, אבל שימוש החיפוי אינו לשימור הדבר המחופה, אלא לנוי, ולכן אינו מקבל טומאה. ועפ"ז מבאר שבזה היא מחלוקת ב"ש וב"ה: מטפחות המצויירות, מכיון שהן עשויות לנוי הספרים שהם עטופים בהן, יש להן דין חיפוי, ולכן סוברים ב"ה שהן טהורות. אבל מטפחות שאינן מצויירות שאינן עשויות לנוי טמאות. וב"ש ס"ל שגם חיפוי הכלים טמא.

וע"פ דברינו תובן היטב הסברת מחלוקתם, מאי טעמא אמר כל אחד כשיטתו^{כג}: ב"ש סוברים שמסתכלים על ענין לפי גדרו הכללי (מטפחות), ואין נכנסים לפרטים (שבהוספה להכלל), ומה שענינו רואות בכללות הוא ששני מיני המטפחות משמשות ככלי – שימוש לכסות ולשמור על הכלים, ולכן טמאות. אבל לב"ה מתחשבים עם פרטי הענין, ובנדו"ד – עם הפרטים המראים את מטרת ותכלית השימוש של כל מין בפני עצמו: מטפחות המצויירות שמטרתן לנוי הכלים המכוסים בהן, דין חיפוי להן – שבטלות אל הכלי ואין להם גדר כללי^{כד}

(כא) לפי פי' הרמב"ם פ"ט מהל' מאכלות אסורות ה"כ. (עיין לח"מ שם). טוש"ע יו"ד ר"ס פח. וראה פרש"י חולין שם ד"ה אבל הכא. ד"ה גזירה. יד אברהם לשו"ע שם. ועוד.

(כב) ומביא שם המשנה כלים ספ"ז: זה הכלל העשוי לחיק טמא לחפוי טהור.

(כג) גם לפי פי' הרמב"ם והרע"ב שם, יש למצוא קו הנ"ל בשיטות ב"ש וב"ה, דב"ה מחלקים לפרטים: דהמטפחות המצויירות ציורן יעיד עליהן שהם מיוחדים לספרים ואינן משמשי אדם כו', וב"ש אין מחלקין (וגם אין מחלקים מהו עיקר השימוש כו'). ובפרט ע"פ פי' משנה אחרונה שם. אבל הבי' שבפנים שייך יותר לנדו"ד דסוף חגיגה.

(כד) ראה פי' הר"ש שם "אין תכשיט לכלי".

חידושי תרומה סוגיות

שיא

– ולכן טהורות, אבל מטפחות שאינו מצוירות שתכליתן אינו להוסיף בנוי הכלים שמכוסין בהן, אלא משמשות כתיק שמגין ושומר את הכלי – טמאות.

ובאמת, דבהך מצינו כבר שר"א ס"ל כב"ש וחכמים כב"ה (ראה בהנסמן בצפ"ע שם (ושם נדפס בטעות ר"מ במקום ר"א)). ועפ"י כל הנ"ל בביאור השיטה היסודית שבשאר פלוגתות ב"ש וב"ה, שוב יבואר ג"כ – לשיטתיה – טעם המחלוקת במשנה דנן בסוף חגיגה. דהרמב"ם סובר שר"א (שהוא תלמיד ב"ש) וחכמים אזלי בשיטות ב"ש וב"ה במחלוקות הנ"ל. ולהכי, ר"א ס"ל שציפוי כלי (שבדוגמת ציפוי המזבח) מטמא, כי ענינו הכללי של גוף הכלי שבנדו"ד – המזבח – הוא כשמו (גם של כל פרט שבו – פרט ממזבח הנחושת) "מזבח הנחושת" או "מזבח הזהב", שהם הלא מקבלים טומאה. ומה שבפרטיות, הנחושת והזהב הם ציפוי למזבח וטפלים לו – אי"ז משנה וקובע. וממילא הם מקבלים טומאה לולא שהתורה אמרה שהם כקרקע שאינה מקבלת טומאה. אבל חכמים סברי שגם לולא לימוד זה אינם מקבלים טומאה, כי אע"פ שבכללות ובענינו, המזבח – הן מזבח הנחושת והן מזבח הזהב – הוא כלי של מתכת, ולכן נקרא כן, אבל בפרטי המזבחות, המתכת אינו אלא ציפוי¹², וציפוי, איזה שיהיה – מזהב, נחושת וכו' – אינו אלא טפל לכלי וממילא – בטל לו (וממילא גם הכלי אינו מקבל טומאה (מחמת הציפוי)), ופרטים אלו מכריעים את הכלל, כנ"ל. ולכן אין צורך בלימוד מיוחד מהכתוב שאין המזבחות טמאים, אלא מספיק הטעם דפני שהם מצופים¹³.

ומה ינעם¹⁴ לפי זה קישור הענינים שבין התחלת חגיגה וסיומה, כהמנהג שנתפשט לקשר בין התחלה לסיום (וכבר העירו האחרונים ע"ז מדברי הש"ס בברכות (י, רע"א) "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי כו'", ובתוס' כתבו "דלאו דוקא

כה) והוא דוגמת מחלוקת ב"ש וב"ה (אהלות פי"א מ"ג): היה אדם נתון שם (תחת הסדק וכלים מצד אחד וטומאה מצד אחר – אם האדם חשוב אהל להביא את הטומאה) בש"א אינו מביא את הטומאה וב"ה אומרים אדם חלול הוא והצד העליון מביא את הטומאה (ועד"ז שם מ"ד. וראה מפרשי המשנה): דמצד קביעות כללות הדבר, האדם "כמו שהוא", הרי האדם בריה אחד ומציאות אחת (גוש אחד). אבל מצד הפרטים הרי הוא "עור ובשר תלבישני", ופנימיותו הוא חלל טפח. ראה משנה אחרונה שם. וראה צפ"ע מהדו"ת נז, סע"ג ואילך, שמבאר מחלוקתם אם גופו של האדם נחשב כגוף אחד, או שהוא מורכב מחלקים¹⁵. וע"פ הנ"ל י"ל שתלוי בשיטתם הנ"ל.

כו) והחידוש בשיטתם כאן: לפי פי' הרמב"ם בפיה"מ כלים שם, ומהר"י קורקס שם (הובא בסעיף א) מובן בפשטות החידוש, כי ביחד עם זה שהציפוי פועל ביטול הכלי שלא יטמא, אומרים שהציפוי בטל לגבי הכלי.

וגם לפי המובן מדבריו בהל' מטמאי משכב ומושב, ודברי הרע"ב ומל"מ (שבהערה שם), שגם מצ"ע לא היו טמאין כיון שעשוין לנחת, וצפויין בטיל לגביהן שישאר כלי עץ העשוי לנחת – חידוש בשיטתם כאן, שהרי בנדו"ד הציפוי שלהם הוא מצד ציווי התורה שיהיה מצופה נחושת וזהב (דכ"מ הדין – דמצוותיה אחשביה?) וראה לעיל הערה א, ומ"מ גם בזה דעתם שקובע העיקר, ואשר גם ציפוי זה בטל וטפל להעיקר.

כז) ועיין עוד בלקו"ש חט"ז ע' 319 ואילך ביאור נחמד בשייכות המימרות בש"ס שם סוף חגיגה לפי כל המבואר לעיל בפנים.

ב) ועי"ש בצפ"ע שגם בזה ס"ל לר"א כב"ש.

ג) ראה בכורות י, א. פרש"י ביצה כז, ב – ד"ה חלה וראה אנציקלופדיה תלמודית מע' איסורו חשובו.

פתח באשרי וסיים באשרי אלא חתימה מעין פתיחה כו"ו, עיי"ש), כי בהתחלת מסכתנו מצינו מחלוקת ב"ש וב"ה שנקודת הסברתה היא כבמחלוקת ר"א וחכמים בסיום המסכת.

דבמישנה הראשונה דחגיגה (בהמשנה כנדפס בגמרא. ובמשניות הוא מ"ב^ה) שנינו: ב"ש אומרים הראיה שתי כסף והחגיגה מעה, וב"ה אומרים הראיה מעה כסף והחגיגה שתי כסף. ומבאר בגמרא (ו, א) שב"ש ס"ל שמכיון "שהראיה עולה כולה לגבוה משא"כ בחגיגה" לכן צריכה הראיה להיות שווה יותר משלמי החגיגה שהם לאכילת אדם. וב"ה סוברים "אדרבה חגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות"^ט.

והן הן הדברים, דכשמסתכלים על ענין הקרבנות בכללותו יוצא שקרבן שכולו לגבוה צריך להיות שווה יותר מקרבן שרק חלק ממנו הוא לגבוה (וזהו שיטת ב"ש), אבל מצד פרטי הענין, הרי "אדרבה" המסקנא הפוכה: אכילת כהנים^ל (וגם אכילת בעלים^ל) בקרבן הוא ג"כ מצוה וא"כ גם אכילתם הוא ענין של "גבוה"^ל, ונמצא ש"אדרבה חגיגה עדיפא"

(כח) וראה לקמן הערה לג.

(כט) בטור"א שם כ' דלכ"ה אי"ז שחגיגה עדיפא, אלא שמצד טעם זה שווה הוא לעולת ראייה, אבל: (א) פשוט לשון הגמ' שם לכאורה לא משמע כן (וראה גם בסוף דבריו בטור"א שמוסברת העדיפות בנדור"ד). וראה בית האוצר מע"ב כלל ב. (ב) ועיקר: לדעת הרמב"ם (שאלביה קיימין בפנים השיחה) בפיה"מ (וכ"ה ברע"ב) זהו טעם ב"ה שסוברים דשלמים יהו הדמים שלהם יותר, ולא קאמר טעם אחר.

ומה שלא פי' הטעם שאיתא בגמ' לב"ה (שחגיגה עדיפא שישנה לפני הדיבור כו' דכתיב ויזבחו וזבחים שלמים (משפטים כד, ה)) - אולי י"ל, כי ס"ל שדבר זה אם פרשה זו נאמרה לפני מ"ת (ראה פרש"י חגיגה שם) במחלוקת שנוי במכילתא (כמ"ש הרמב"ן שם (פסוק א')). וי"ל שסוגיא זו אתיא כמ"ד שקודם מ"ת נאמרה, אבל ההלכה היא שלאחר מ"ת נאמרה, כסדר הפרשיות (כהרמב"ן שם. וראה אברבנאל: נחלקו המפרשים . . . חכמי צרפת . . . אבל חכמי פפרד קיימו וקבצו שהיה זה אחר מ"ת נאמרה, כסדר הפרשיות). ולכן מפרש טעם ב"ה אליביה דכ"ע [ולהעיר שבתוס' רי"ד לחגיגה שם מפרש זה "שישנה לפני הדיבור" דהיינו לפני "וידבר ה' אליו מאהל מועד" (דר"פ ויקרא)].

אבל עדיין צע"ק מדוע לא הביא טעם השני שבגמ' (הן לב"ש והן לב"ה) "ועוד מצינו שריבה בהן הכתוב כו"ו. ואול כי ס"ל (כדמשמע מפשוטת הלשון) שזהו רק טעם נוסף. וראה מה שמסיים שם בפיה"מ "ואלו הראיות והתשובות וטענות יקצר המקום הזה מלהגידם".

ועוד ועיקר - מכללי הרמב"ם שמביא (באם אין נפק"מ לדינא) קרא ודרשה היותר פשוטה (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד). ואכ"מ.

ל) בפירש"י שם (ו, א) "שתי אכילות - מזבח ואדם". ובפיה"מ להרמב"ם (ועד"ז ברע"ב): לפי שיש בהם חלק לשם וחלק לבעלים וחלק לכהנים.

אבל צע"ק אם אפשר לפרש הביאור שבפנים לפי דעת הרמב"ם (בפיה"מ), שהרי אין מפורש בדעתו אם גם אכילת בעלים מצוה - ראה בהנסמן בהמובא בהערה הבאה.

לא) ראה הנסמן בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפ' בא ע' 104 הערה 24.

לב) להעיר דכהנים (ובעלים) משלחן גבוה קא זכו - ביצה כא, א. פרש"י שם ד"ה כהנים (וראה תוס' שם ד"ה אבל. ועוד). ובפרש"י סוכה (ט, א ד"ה על): ש"מי חגיגה . . . דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה כעבד הנוטל פרס.

חידושי תרומה סוגיות

שיג

(וזוהי שיטת ב"ה) מכיון שיש בה שתי אכילות לגבוה, ולכן צריכה החגיגה להיות שווה יותר מעולת ראיה^{לג}.

לג) וי"ל השייכות דסיוס המס' גם למחלוקת הא' דב"ש וב"ה במשנה: איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי ב"ש וב"ה אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית כו'. ובפרש"י: אבל מכאן ואילך אע"פ שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. וראה שם תוד"ה איזהו. ובגמ' שם ו, א: דכללות הענין הוא, שאביו חייב לחנכו במצות - להביאו לעזרה, א"כ אם אא"פ לו לאביו להביאו (כקטן, לא כגוף) פשוט שאין חיוב (וזוהו השיעור שאינו יכול לרכוב על כתפיו). אבל כשאביו יכול להביאו - באיזה אופן שיהיה - מחוייב בזה.

אמנם כשמחבונן בפרטי הדבר הרי תוכן ענין החינוך הוא לא חינוך סתם, אלא - באופן שקיום המצוה בקטנותו - יחנכו וירגילו לעשות מצוה זו בגדלותו (ראה לעיל פרשת וירא סימן ג בארוכה), ולכן כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות כו' - דכה"ג בגדלותו פטור - גם מטעם חינוך קטן פטור (כפרש"י במשנה ד"ה שלש רגלים). אבל אם יכול לאחוז ולהלוך ברגלים של מחוייב, שהרי אז עושה הקטן המצוה כמו בגדלותו, וראה בגמ' שם ו, א ובפרש"י וטו"א בהסוגיא שם. ואבמ"פ.

ה) ידוע השקו"ט אם הקטן נק' מחוייב בדבר או שרק האב חייב לחנכו פרש"י ותוס' ברכות מח, א. ועוד. ואכ"מ.